

ENSAIOS

A TRANSMISSÃO DO PATRIMÓNIO CULTURAL E RELIGIOSO

SEMANA DE ESTUDOS TEOLÓGICOS
FACULDADE DE TEOLOGIA DE LISBOA





A TRANSMISSÃO DO PATRIMÓNIO CULTURAL E RELIGIOSO

SEMANA DE ESTUDOS TEOLÓGICOS
FACULDADE DE TEOLOGIA DE LISBOA



APRESENTAÇÃO

ROBSON CRUZ

«Filipe, acorrendo, ouviu o etíope a ler o profeta Isaías e perguntou-lhe: “Compreendes, verdadeiramente, o que estás a ler?” Respondeu ele: “E como poderei compreender, sem alguém que me oriente?”»

(Act 8,30-31)

A Semana de Estudos Teológicos de 2003, promovida pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, cuja colectânea de textos agora se apresenta, surge da mesma experiência do crente moderno, confrontado com a tarefa e missão de ser testemunha da sua fé. Sob o título «A Transmissão do Património Cultural e Religioso» foi proposta a reflexão e partilha de diversos pontos de vista, onde a transmissão do património da fé e da cultura, que lhe dá um rosto, são postos em confronto com novas sensibilidades e hermenêuticas, mas desafia igualmente a uma nova criatividade de processos de transmissão e de expressões renovadas num contexto de rápidas e profundas mudanças.

O texto de Act 8,30 original começa com uma paranomásia *«ginôskeis ha anaginôskeis»* (*conheces o que lêes?*), ou seja, o acesso pela leitura (um processo de transmissão) supõe um processo de conhecimento activo e transformação interior coerente e consequente com o património recebido. A resposta do etíope, *«pôs gar»* (*como poderia*), expressão única no Novo Testamento, revela o espanto perante algo tão próximo, mas que reclama uma especial competência para ser apreendido adequadamente. Representa a urgência de tornar acessível o caminho de todos ao acesso à nossa memória cristã que é tornada cultura, mas que urge ser interpretado. Mas reflecte também a dimensão de admiração que continuará sempre a vir de sectores mais distantes da prática

Capa: Departamento Gráfico Paulinas
Fotocomposição, paginação e fotolitos: Paulinas – Prior Velho
Impressão e acabamentos: Artipol – Artes Tipográficas, Lda. – Águeda
Depósito Legal n.º 222 326/05
ISBN 972-751-673-4

© Fevereiro 2005, Inst. Miss. Filhas de São Paulo
Rua Francisco Salgado Zenha, Lote 5 – 2685-332 Prior Velho
Tel. 219 405 640 - Fax 219 405 649
e-mail: paulinaseditora@netcabo.pt • www.paulinas.pt

religiosa perante o serviço de quem torna o facto cristão acessível a uma cultura. Sim, também o nosso tempo fica admirado perante o nosso património e agradece o esforço de quem o sabe ler em profundidade. De facto, perante a riqueza e diversidade do património do judeo-cristianismo, mais do que nunca tornado presente na nossa cultura, não nos basta dizer que está aí, disponível e de portas franqueadas ao público. O acesso a esse mundo de símbolos e vivências reclama companheiros de estrada, capazes de dar voz a esse património. Filipe aparece como um guia, um facilitador do conhecimento, alguém que aceita fazer caminho a partir de um texto, alguém que faz «*exegese*», alguém que parte de um texto inteligível da Escritura para uma proposta de encontro pessoal com o Messias que lhe dá cumprimento pleno. É significativo que Lucas mencione o eunuco como representativo de todos os excluídos do culto de Jerusalém, para realçar a força integradora do processo de transmissão no contexto do cristianismo.

«A Transmissão do Património Cultural e Religioso», realizada entre 10 e 13 de Fevereiro de 2003, aceitou abordar a complexidade dos processos de transmissão no nosso contexto cultural. A abordagem sociocultural, uma perspectiva antropológica e interdisciplinar, uma reflexão sistemática e bíblica permitiram conjugar ecos de diferentes sensibilidades e quadrantes culturais, com uma mesma preocupação: tornar acessível o nosso património. Agradecemos aos diversos intervenientes dessa aventura de descoberta algumas conclusões que certamente o leitor poderá corroborar: o nosso património cultural e religioso é rico. Sim, as expressões são tão variadas e diversas que exigem competências específicas para aceder a realidades tão plurais e conseguir perceber a sua unidade na alma de um povo. A segunda pista é que o nosso património é denso. Nas expressões populares e nas mais eruditas, adivinha-se um potencial simbólico de significados e expressões do que de mais profundo é capaz a raça humana. A terceira pista é de que o nosso Património é belo. Não são peças mortas de museus, testemunhos adormecidos do passado que só poderiam ser preservados na memória. A beleza do nosso património cultural e religioso é que ele está vivo, é inflamador do nosso desejo, é apetecível a todo o que pretende uma forma mais plena de ser, de pensar, agir e sentir neste terceiro milénio.

A riqueza, densidade e beleza do nosso património, porém, exigem

competências específicas a quantos percebem a inevitabilidade do confronto com toda a memória do cristianismo na nossa cultura ocidental. Não basta deambular por esses testemunhos para que se garanta a fidelidade ao processo de transmissão. É urgente leituras plurais, capazes de perceber diferentes níveis de comunicação, reinventar o mesmo espírito criativo das suas expressões originais em novos contextos em que possam revelar-se em toda a sua verdade.

Assim, para além dos contributos registados nesta obra, decorreram também oficinas práticas e seminários de investigação em áreas temáticas ligadas ao processo educativo no contexto escolar e da catequese da infância e juventude nas comunidades cristãs: «Liderança e participação na gestão escolar»; «Currículo e projecto educativo»; «Alunos com dificuldades de aprendizagem e problemas comportamentais»; «Novas perspectivas da psicologia da adolescência e juventude»; «A transmissão da fé na Catequese e no Ensino Religioso». Pela sua extensão e especialidade não seria ocasião de serem transcritas aqui. Ficamos o agradecimento da cooperação com o Professor Pasquale Troia da Pontifícia Universidade Lateranense de Roma e a partilha com o Instituto Superior de Educação e Ciências de Lisboa. Um agradecimento muito especial ao Professor Doutor Jerónimo Trigo da Faculdade de Teologia, a quem se deve a coordenação desta Semana de Estudos Teológicos de 2003 desde o início. À Faculdade de Teologia e à equipa do Departamento da Pastoral Escolar do Patriarcado de Lisboa, todo o esforço de tornar possível a realização das sessões. O agradecimento final, sem dúvida, a todos os participantes que tornaram as sessões, debates, oficinas de formação e seminários de investigação uma experiência aliciante e promissora de que o diálogo do cristianismo com a cultura prepara-se para momentos de extraordinária fecundidade.

A CREDIBILIDADE DA FÉ FENOMENOLOGIA DA EXISTÊNCIA CRENTE

JOSÉ M. S. ROSA

*À memória do Pe. José Manuel Morais, MIC
convicto praticante do diálogo entre a razão, a cultura e a fé*

Nota introdutória

Se é verdade que a confiança e a crença são questões antropológicas de todas as épocas, não confundíveis com as retóricas que sobre elas se elaboraram, queremos, apesar disso, começar por realçar a importância da credibilidade no âmbito do pensamento contemporâneo e de algumas práticas das nossas sociedades complexas e globalizadas. E para isso damos apenas dois ou três exemplos actuais: recentes teorias epistemológicas, o comércio na Internet e o testemunho público de uma *religiosa* incapacidade de acreditar.

O primeiro caso, que apenas registamos, tem a ver com os actuais desenvolvimentos da filosofia fenomenológica, no âmbito da compreensão do modo como conhecemos¹. Segundo alguns filósofos e estudiosos – e refiro, por exemplo, o caso de Ludwig Wittgenstein², ou, entre nós, de Fernando Gil³ –, a nossa relação originária com a realidade seria dada primeiramente em termos de crença e de convicção, sendo a intencionalidade constituinte relativamente ao mundo um mo-

¹ DAVID BELL, *Husserl. The arguments of the Philosophers*, London and New York, Routledge, 2001, pp. 229ss.

² *Da certeza*, Lisboa, Edições 70, 1990.

³ Cf. FERNANDO GIL, *Traité de l'évidence*, Grenoble, J. Millon, 1993; ID., *La conviction*, Paris, Flammarion, 2000; ANDRÉ BARATA, *Metáforas da Consciência*, Porto, Campo das Letras, 2000.

mento segundo, que vem confirmar ou infirmar essa convicção, atribuindo-lhe uma significação⁴. De uma forma muito simples, podemos exemplificar dizendo que, antes de afirmarmos «Isto é uma mesa», há uma chamada atitude proposicional anterior, que não formulamos, mas que se exprimiria assim: «Eu creio que isto é uma mesa.» Numa palavra: subjacente a toda a proposição descobrir-se-ia sempre uma atitude proposicional prévia na forma «eu creio que...», «eu desejo que...», «eu receio que...», etc. Husserl inclusive introduzira a este propósito a noção de «crença-mãe» ou «crença originária» (*Urglaube*), à qual todas «as outras modalidades de crença se refeririam».

Em relação ao outro exemplo, o do actual comércio na Internet, onde a questão da credibilidade é decisiva, como facilmente se compreende, apenas indicamos um Projecto de Investigação de ponta, que tem vindo a ser desenvolvido pela Universidade de Stanford, nos Estados Unidos, o chamado *The Web Credibility Project*⁵, cujo núcleo é constituído por uma teoria chamada P-I Theory, «Teoria da interpretação relevante», que, segundo o seu autor, B. J. Foog, permite aferir o grau de credibilidade de um *site* na Internet e, por conseguinte, explicar, compreender e eventualmente prever o comportamento dos cibernautas, traduzido, v.g., no tempo que se permanece numa página, se os *links* ali presentes são clicados e seguidos, se a credibilidade da página se traduz em comprar ou não comprar um produto, se for caso disso, etc.

O terceiro exemplo é um testemunho. Referimo-nos a um texto intitulado *Essai sur une religieuse incapacité de croire*, publicado em França, em 1996. O seu autor, Jean Daniel, confessa-se atingido por uma espécie de irreligiosa incapacidade de acreditar. Esta situação é nele tão mais paradoxal, quanto, por razões familiares, se situa no entrecruzamento de várias tradições religiosas: nascido numa família judia, sofre fortes influências cristãs, quer católicas quer protestantes, para além de ter cultivado um grande interesse pessoal pelo Islão político, no Norte de África. Terá sido esta mistura, afinal, que o conduziu à descrença nas religiões e a um laicismo prático. Neste *carrefour* de confrontação

⁴ Michel HENRY, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, p. 284: «Falamos bastante mal da crença enquanto não efectuarmos o trabalho prévio que consiste em reconhecer o fundamento fenomenológico último daquilo que falamos.»

⁵ Cf. <http://credibility.stanford.edu/>; <http://captology.stanford.edu> (10.1.2003).

de crenças, de convicções, tradições religiosas e de confiança na razão, é que o autor põe o que considera ser as questões da *sua* geração – e citamos: «Perda de referências, crise do sentido, vertigem da dúvida, sede ou nostalgia do absoluto? Sem dúvida. Mas ainda não acabámos de compreender! E se o perigo residisse antes em sair da dúvida? E se a incerteza acerca da transcendência e acerca da História fossem o único e verdadeiro baluarte contra as tentações alternadas do nihilismo e do fanatismo? E se a própria salvação – sim, a salvação, porque não? – estivesse no questionamento e não na fé?»⁶

Estes exemplos bastam-nos para sublinhar a importância que o tema da credibilidade assume no pensamento contemporâneo.

* * *

Quando falamos aqui de credibilidade da fé, o que é que queremos exactamente dizer? Um intitulado como este – «A credibilidade da fé. Fenomenologia da existência crente» –, no âmbito de uma *Semana de Estudos Teológicos*, numa Faculdade de Teologia de uma Universidade Católica, poderia ser entendido como o programa de uma apologética adversativa, como se eventualmente alguém devesse vir fazer aqui uma defesa da fé, já perseguida por inimigos exteriores já ridicularizada pela razão laica, ou instrumentalizada ou objecto de escárnio pelas ideologias ateias, etc. Foi, aliás, como se sabe, no contexto das perseguições e das acusações às primitivas comunidades cristãs que o género literário «apologético» de desenvolveu, v.g., em Justino de Roma, em Tertuliano e ainda em Agostinho de Hipona. Nesse contexto, a fé cristã nascente, para além da certeza íntima da sua verdade, teve de se inscrever num universo religioso plural e procurar aí formas de se credibilizar. Para isso, apropriou-se e integrou a seu modo os procedimentos da antiga retórica forense onde, mais do que a verdade, importava a credibilidade gerada pela verosimilhança. Isto deve deixar-nos de sobreaviso quanto ao facto de a questão da credibilidade surgir sobretudo em momentos críticos. E se o género literário então utilizado foi, como se disse, a «apologia», ao nível dos conteúdos, rapidamente se ultrapassou a estratégia da defesa e do ataque, e das rupturas que isso gerava, para se passar a privilegiar a exposição das razões. Deste

⁶ *Dieu est-il fanatique? Essai sur une religieuse incapacité de croire*, Paris, Arléa, 1996, p. 20.

modo, o diálogo enceta-se predominantemente entre a fé e a razão, uma vez que aquela espera desta e dos seus esclarecimentos uma espécie de credibilidade acrescida, comunicável e universalizável.

Seja como for, começar hoje, *hic et nunc*⁷, por uma *apologia* seria sempre um mau começo, porque daria a ideia de que a existência crente tinha de comparecer, de novo, perante o tribunal da razão para aí se legitimar. Seria uma posição fragilizada à partida, como se a atitude crente, entre outras atitudes antropológicas fundamentais, fosse uma atitude menor, a necessitar de ser continuamente tutelada e se sempre tivesse sobre si o ónus de se justificar. É claro que a existência crente dá razões, mas porque a racionalidade é uma dimensão que lhe é intrínseca, e não dá razões como uma criança inquirida pelo pai: dá razões a partir de si mesma, por uma exigência interior de auto-esclarecimento e aprofundamento, não podendo por isso deixar de dialogar com todas as outras dimensões da existência humana, e não só com a razão. E aquela palavra de Pedro, na sua Primeira Carta – «Confessai Cristo como Senhor, sempre dispostos a dar a razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la peça» (1 Pe 3,15) –, que tomamos aqui com *leit-motiv*, não a interpretamos como se fosse um conselho para estar na defensiva, como se os cristãos para serem credíveis tivessem de ter uma cartilha da fé na ponta da língua sempre pronta a ser debitada perante o tribunal do mundo, mas antes entendemo-la positivamente, no horizonte do *kerigma*, do anúncio ousado e criativo, de alguém que dá razões, até antes de ser interrogado ou, mais radicalmente ainda, porque a sua maneira de viver é já uma resposta antecipada que provoca no outro as exactas interrogações.

Aliás, aquela interpretação defensiva parece estar eivada à partida da suspeita de que a pergunta do outro possa vir mal intencionada, ser uma espécie de exame ou uma armadilha, suspicácia que afinal corre o risco de matar à partida a sinceridade de quem simplesmente pergunta. Por vezes, o esforço por se tornar credível a todo o transe pode ser o que, justamente, acaba por gerar o descrédito. Quando é preciso falar muito da credibilidade – tal como quando se fala muito da humildade ou de outras virtudes – isso é um sintoma de que algo já falhou. O dis-

⁷ O texto tem como base uma exposição oral. Relevem-se-nos, por isso, as marcas de oralidade decorrentes desse contexto.

curso *da* credibilidade e *sobre* a credibilidade pode ser assim uma espécie de sucedâneo da crença e da confiança que, por essa via tardia, procuram ser recuperadas. Por conseguinte, estamos a meter sobre a nossa própria cabeça uma espada de Dâmocles.

Por isso, face à cultura filosófica grega, aquela interpretação polémica e judiciária das elites pensantes da Antiguidade Tardia pesou tanto ou mais – basta seguir o percurso dos apologetas, pelo menos até Santo Agostinho, no seu esforço de justificar a fé – do que a força da fragilidade que ousava expor-se sem medo, e traçou um caminho que pesou como um destino sobre a experiência cristã, praticamente até ao nosso tempo: privilegiar quase em exclusivo a relação fé-razão, não atendendo ou deixando para segundo plano relações que a fé poderia e deveria estabelecer, e que eram igualmente decisivas no movimento da sua autocompreensão. De facto, «o cristianismo interessou-se sempre mais pela história das suas crenças do que pelas suas práticas efectivas»⁸, afirmação que, no mínimo, nos deve fazer pensar.

As razões porque a experiência cristã nascente, *volens nolens*, teve de se inscrever sob a agenda da autojustificação são conhecidas e compreensíveis, e vão desde as acusações de ateísmo e impiedade, por parte das religiões pagãs, ao desafio doutrinal interno colocado pelas heresias, passando ainda pelas exigências de racionalidade, comunicabilidade, universalidade e autocompreensão que os convertidos do helenismo traziam para dentro dessa mesma experiência. Mas, para lá dessas razões ponderosas, não podemos evitar o sentimento de que, face à filosofia grega, ela própria em vias de se tornar uma doutrina de salvação concorrente, alguns cristãos cultos sentiram como que uma espécie de complexo de inferioridade e, por isso, desde cedo se quiseram apropriar da sua racionalidade explicativa e universalizante. E, para lá de tudo, e apesar do ressaibo de Paulo, na Carta aos Coríntios, se sabedoria grega foi para ela uma inevitabilidade, na ordem da fé, pode ter sido também uma providencial oportunidade.

Mas, enfim, uma vez que não vamos pela via da apologética, que caminho queremos trilhar aqui? A resposta está no subtítulo do nosso texto: *fenomenologia da existência crente*. A credibilidade da fé, no actual

⁸ MICHEL FOUCAULT, «Les techniques de soi», in *Dits et Écrits IV (1980-1988)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 784.

contexto de pluralismo religioso, de mediatização da vida, de globalização, onde o crer e o interpretar não podem ir de costas voltadas⁹, passa por uma fenomenologia da existência crente, isto é, por mostrar que a confiança, a crença, a fé, antes de serem atitudes especificamente religiosas, são atitudes antropológicas fundamentais. E é no seu enraizamento na experiência humana que a fé religiosa, e cristã, pode alcançar a sua máxima expressão. Em nosso entender, aliás, sem meter foice em seara alheia, cremos que este é hoje um dado pacífico da teologia da fé e da revelação¹⁰.

Ora, uma fenomenologia da crença, não certamente por acaso, pode dividir-se entre uma atenção ao acto crente como tal, ao pólo subjectivo da fé, à atitude de confiança manifestada por alguém, etc. – em suma à chamada *fides qua*, à fé com que acreditamos –, e uma atenção ao pólo objectivo da fé, a *fides quae*, ou seja, ao conjunto de proposições que uma dada religião apresenta para serem acreditadas – em suma, o *Credo*. Aliás, a noção de credibilidade tem estes dois pólos semânticos: a qualidade de algo que é credível e pode/deve ser acreditado e a capacidade de acreditar. Abrem-se, pois, aqui dois caminhos possíveis. Um, mais do âmbito da fenomenologia da religião ou mesmo de uma filosofia da religião, e outro mais do domínio da teologia fundamental dos *preambula fidei*. É claro que, como veremos, estes percursos não se excluem, mas supõem-se um ao outro, razão por que devem ser mais vistos como pontos de gravidade orientadores e não vias opostas. Afirma a este propósito a *Fides et Ratio*, § 67: «Quando a teologia fundamental estuda a Revelação e a sua credibilidade com o relativo acto de fé, deverá mostrar como emergem, à luz do conhecimento pela fé, algumas verdades que a razão, autonomamente, já encontra ao longo do seu caminho de pesquisa.»

Ora, o que nos propomos aqui, nesta comunicação sobre a credibilidade da fé, é cruzar estes dois percursos. E adiantamos desde logo que,

⁹ JEAN GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985; CLAUDE GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997; ID., *Croire et interpreter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001; B. GNASSOUNOU, R. POUIVET, *Analyse et théologie. Croyances religieuses et rationalité*, Paris, Vrin, 2002.

¹⁰ Remeto para a síntese de JOÃO DUQUE, *Homo credens. Para uma teologia da fé*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002. Cf. também RENÉ LATOURELLE, *Teologia da Revelação*, São Paulo, Paulinas, 1973, pp. 415-575.

em vez de seguirmos o percurso possível de uma actual fenomenologia das religiões, v.g., à maneira de Mircea Eliade, de Julien Ries ou de outros autores, vamos estar antes muito mais próximos de Santo Agostinho e de três textos tradicionais sobre este assunto: o *De Utilitate credendi*, o *Sermão 43* e, sobretudo, o opúsculo *De fide rerum quae non videntur*. A razão da escolha é simples: para além de uma familiaridade com estes textos e de uma melhor adequação à circunstância, o grande contributo de Agostinho para a questão da credibilidade, em geral, e da crença cristã, em particular, foi sublinhar precisamente que o acto de fé é eminentemente pessoal. Iríamos mesmo ao ponto de afirmar que a fé assume nele uma feição existencial e agónica, como sublinhavam Kierkegaard ou Unamuno. Por isso, Agostinho defendia que uma análise da fé nas afirmações do *Credo* não pode ser desligada de uma descrição mais global da nossa existência crente, noutros domínios da acção humana. A fé é como que um texto que precisa de ser lido com *zoom*, em diferentes escalas. Neste sentido, não trazemos para aqui a posição de Agostinho de Hipona nem por ser *de* Santo Agostinho, nem apenas como uma curiosidade histórica, mas porque é uma atitude que, cremos, nos devolve a nós próprios, hoje, crentes ou descrentes, homens e mulheres do séc. XXI. Passamos assim ao primeiro ponto em torno da fenomenologia da existência crente e da questão da *fides qua*.

Ponto I – Fenomenologia da existência crente Em torno da *fides qua*

Uma das razões que Agostinho dá explicitamente para ter entrado para a seita dos maniqueus era porque eles «prometiam ensinar e não mandavam crer». Para o jovem Agostinho, racionalista, cheio de confiança no poder exclusivo da razão, a autoridade (*auctoritas*) parecia-lhe uma coisa odiosa. O seu espírito juvenil manifestava um pendor claramente gnóstico: queria salvar-se pelas suas próprias forças, sem dar qualquer espaço à crença. Todavia – e não queremos nem interessa refazer aqui o seu percurso de afastamento do maniqueísmo – acabou por verificar que o que era inicialmente uma promessa de razão e de conhecimento terminava numa imposição para acreditar em fábulas

persas e delírios extravagantes – referência à exuberância infinda dos mitos maniqueus¹¹. E Agostinho confessa que, na sua juventude, confundira equivocadamente a *autoridade* com a *arbitrariedade*, confusão que desorientara por completo a sua vida espiritual.

Esta distinção dá azo para, com toda a finura, separar imediatamente a credibilidade da credulidade, isto é, o *crente* do *crédulo*¹². A diferença reside fundamentalmente em que a credibilidade é uma atitude que pede motivos acerca da veracidade do testemunho e sobre a matéria que está em causa – «*consideratur cui sit credendum*» (*De Vera religione*, 25,45) –, enquanto que a credulidade é uma adesão imediata e crítica, um pouco saltitante e supersticiosa, que está sobretudo à espera de ver confirmados os seus desejos, as suas ilusões, expectativas, interesses, etc., e não só não pede razões, mas muitas vezes não as quer, positivamente, ficando até irritada quando alguém mostra razões contrárias – veja-se o exemplo dos escravos, na *alegoria da caverna*, irritados com quem vem dizer-lhes que o que está projectado na parede são só sombras e não a realidade. Platão diz mesmo que se pudessem «até o matavam» por ter vindo estragar os seus fantásticos jogos de adivinhas. A credulidade é, assim, uma desordem na faculdade geral de acreditar – Agostinho fala de uma *concupiscência* – que tende a elidir as mediações, ou podemos dizê-lo, é uma espécie de magia ou pré-técnica que crê na eficácia do «abre-te Sésamo». E não é fácil descolar essa espécie de visco que cola a alma à sua imediatez pística. O que ainda confirma, pela negativa, o carácter primordial da crença como posição de algo como «a realidade». De facto, é extraordinariamente difícil fazer estremecer essa espécie de «alucinação originária» da consciência.

Todavia, Agostinho, no *De Utilitate credendi*, está mais interessado em valorizar os aspectos positivos da confiança e da fé do que as suas possibilidades negativas, ainda que estas devam ser sempre supostas no debate com os maniqueus. Começa assim por colocar a crença, ou a confiança, no horizonte da acção humana em geral. Sem um mínimo de confiança, mesmo que dela não haja consciência explícita e temática, a acção humana seria impossível. Por outras palavras, a acção mani-

esta *ipso facto* uma dimensão de ontológica confiança. É aqui, v.g., que se encontra a razão para não andarmos sempre com medo de que o chão afunde debaixo dos nossos pés, para nos levantarmos de novo em cada manhã, para que a criança se lance naturalmente nos braços da mãe e do pai, etc., enfim, para que ajamos. Numa palavra, a este nível primordial, o ser aparece como algo de confiável, estável, sólido, como rezava a lição de Parménides.

E deste plano de ontológica confiança – como se vê, Agostinho começa *de longe* –, passa-se para o plano psicológico. A finura da análise agostiniana é aqui incomparável e consiste na verificação de que a confiança em si próprio é um dado imediato e incontornável da natureza humana. Diz muito a propósito L. Wittgenstein: «Porque é que não verifico que tenho dois pés quando quero levantar-me da cadeira? Não há porquê. Não o faço simplesmente. É assim que ajo»¹³. Porque somos antes de mais uma confiança em nós próprios – cujos limiares podem variar, certamente, entre um cepticismo extremo e uma credulidade imbecil – podemos também confiar nos outros. É pela má experiência, com efeito, como no fracasso, na confiança defraudada, na mentira e no engano, que esta confiança natural se confronta com o seu contrário. Afirma ainda Wittgenstein, que, a este propósito, tem expressões notáveis: «A criança aprende acreditando no adulto. A dúvida vem depois da crença»¹⁴. Também Agostinho sublinha muito a importância deste dinamismo de acreditar em si, nas próprias capacidades e nos outros, ao nível do conhecimento e da progressão, quer das verdades naturais quer no *intellectus fidei*, i.e., na compreensão da fé, pois é ele que permite desbloquear e desfazer dificuldades de compreensão que não se superam de outro modo.

E do plano pessoal, numa progressão perfeitamente lógica, Agostinho avança fazendo uma arguta fenomenologia da confiança e da crença, ao nível da amizade pessoal¹⁵, das relações familiares, onde são naturais e decisivos os laços de confiança entre pais e filhos e, antes de mais, entre os esposos. Aliás, não é a aliança matrimonial acima de tudo um pacto de confiança? Do ponto de vista meramente natural, é este ambiente de confiança que vai permitindo à criança crescer e de-

¹¹ Cf. *De Utilitate credendi*, VI, 13; XVIII, 36; JOSÉ ROSA, *Em busca do Centro. Investigações sobre a noção de Ordem na obra de Santo Agostinho (Período de Cassiciaco)*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 1999 (Cap. «O mito maniqueu»).

¹² *De Utilitate credendi*, IX, 22 – X, 23.

¹³ *Da certeza*, n.º 148, p. 55.

¹⁴ *Idem*, n.º 160, p. 57.

¹⁵ *De Fide rerum quae non videntur*, 1, 2.

envolver-se harmoniosamente, numa dialéctica muito fina entre autoridade acatada e experiências pessoais de confirmação ou infirmação.

Do domínio familiar, Agostinho transita para o domínio público, para a cidade e para as suas instituições. Ora, há lugar onde a confiança, a crença, a fé, sejam mais necessárias? Desde a confiança política, a confiança nas autoridades públicas, a confiança nos negócios, o crédito na vida económica, na emissão fiduciária, na acreditação diplomática, etc., etc., onde é que a confiança não é essencial? Sem confiança arruinam-se as sociedades e não é possível a vida em comum. «Quem não vê a grande perturbação, a espantosa confusão que atinge a sociedade humana se desaparece a fé? (...) Se não acreditamos no que não vemos, se não admitimos a boa vontade do outro porque o nosso olhar não pode alcançá-la, as relações entre os homens ficam de tal modo perturbadas que a vida em comum torna-se impossível»¹⁶.

Enfim, sem entrar aqui nos detalhes e nas minúcias da argumentação, quer deste opúsculo quer do *De Utilitate credendi*, sempre podemos acrescentar que se Agostinho em finais do séc. IV, princípios do séc. V, faz esta tão atenta psicografia da credibilidade, sem dúvida que nós, portadores de *cartões de crédito* universais, investidores na Bolsa, navegantes do virtual, cibernautas convictos, consultores de advogados e de médicos *credenciados*, utilizadores de uma miríade de instituições e de serviços públicos em que confiamos – ainda que muitas vezes nos causem desconfiança – com certeza, dizíamos, que saberíamos acrescentar hoje outras razões às razões de Agostinho. Quem de nós, por exemplo, é que saberia explicar como funcionam exactamente o telemóvel, a televisão, o fax, o computador, o *e-mail*, o CD-Rom, o DVD, o motor de reacção, o *scanner*, a ressonância magnética...? Muito poucos. Aos outros resta acreditar que há razões que explicam, pois «na vida de uma pessoa, são muito mais numerosas as verdades simplesmente acreditadas que as adquiridas por verificação pessoal. (...) O homem, ser que busca a verdade, é também *aquele que vive de crenças*»¹⁷.

Mas se Agostinho observa tão atentamente estes dinamismos ontológicos, antropológicos, sociais, económicos, políticos, etc., é porque está apostado, antes de mais, em mostrar que a fé religiosa e cristã não

introduz nenhuma ruptura ao nível da subjectividade crente (da *fides qua*), mas, ao contrário, é uma proposta razoável porque se insere num percurso naturalmente crente e numa existência humana toda ela permeada de confiança. Com que legitimidade, depois de se ter percorrido as diferentes dimensões da vida humana e de aí ter encontrado que a crença *in actu exercito* é uma experiência antropológica natural, é que, uma vez chegados à dimensão religiosa, se deveria recusar a aplicação do mesmo princípio? «É preciso crer em algumas coisas temporais que não vemos para que sejamos dignos de ver as eternas, que acreditamos»¹⁸.

Uma atenta fenomenologia da existência crente estabelece, assim, uma pertinência na passagem do domínio daquelas verdades naturais acessíveis à razão, e nas quais a autoridade do perito constitui para nós uma economia de tempo, para o domínio das verdades reveladas. A não ser assim, haveria aqui um ilegítimo golpe de estado da razão que, neste domínio, mostraria precisamente a irracionalidade do seu racionalismo, ao recusar aplicar o princípio que antes considerara válido¹⁹. Tanto mais que o que se propõe como *fides quae*, os conteúdos do *credo*, não só permitem como requerem, a partir de si mesmos, ser esclarecidos por essa mesma razão – *fides quaerens intellectum*²⁰ –, ainda que o que há para compreender possa exceder toda a humana compreensão. E assim se abre um dinamismo relacional entre fé e razão, cujo termo, como veremos, é só escatológico. Mas antes de vermos isso no terceiro ponto, disso cumpre ver, no segundo, como se podem articular a credibilidade e a fé no âmbito de uma religiosidade plural.

Ponto II – A credibilidade da fé no âmbito de uma religiosidade plural

Num ambiente cultural marcado pelo pluralismo e, no caso vertente, pelo pluralismo religioso, já não basta nem persuade uma argumen-

¹⁸ *De Fide rerum...*, 1, 2: «Ideo utique debemus credere nonnulla etiam temporalia, quae non vidimus, ut aeterna mereamur videre, quae credimus.»

¹⁹ A refutação do *cepticismo radical* exigiria outros argumentos, mas o princípio é o mesmo.

²⁰ Se a fórmula exacta é anselmiana, o espírito é genuinamente agostiniano. V.g., *De Trinitate*, XV, 2: «Fides quaerit, intellectus inuenit».

¹⁶ *De Fide rerum...*, 2, 4.

¹⁷ *Fides et Ratio*, § 31.

tação que procure apenas esclarecer os conteúdos da fé a partir de dentro, pressupondo constituída uma certa comunidade de linguagem e de sentido, num esforço de aprofundamento racional e de coerência sistémica, precisamente porque a concepção de razão em causa sofreu, ela mesma, profundas modificações.

Para utilizar a sugestiva expressão de Jean Greisch, estamos hoje numa «idade hermenéutica da razão», onde entre *creer* e *compreender se* introduziu um verbo novo, e hoje absolutamente decisivo no processo de geração de credibilidade dos enunciados religiosos, verbo esse que é *interpretar*. A fé cristã está hoje sob o risco da interpretação, para igualmente parafrasear uma obra famosa de Claude Geffré.

Neste sentido, a credibilidade da fé passa muito hoje pela aceitação de que não só as Escrituras, i.e., os textos religiosos fundadores, devem ser sujeitas a interpretação crítica – e isto é hoje um dado adquirido, mas com que custo: Pierre Lagrange, *ora pro nobis!* –, mas também a tradição dogmática deve ser interpretada. Com efeito, «seria paradoxal que os textos da revelação pudessem ser objecto de uma interpretação e que não houvesse a mesma liberdade para interpretar os textos da tradição dogmática»²¹. A hermenéutica conciliar da constituição *Dei Verbum*, ao afirmar no seu n.º 10 que «o magistério não está acima da Palavra de Deus» veio permitir precisamente inflectir uma orientação secular, consagrada no Concílio de Trento, segundo a qual as Escrituras deviam ser lidas a partir da tradição dogmática²², e não a tradição dogmática à luz das Escrituras. Aliás, este é hoje um princípio básico da exegese²³ quer católica quer protestante.

É certo que se o *tournant herméneutique* provoca vertigens em alguns, talvez não só pelo facto de Nietzsche ter relacionado intimamente *suspeita moralizante e interpretação*, como pelo facto de estarem habituados a pensar a partir de verdades eternas e inquestionáveis, por outro lado introduz no testemunho da fé algo originário da experiência

²¹ CLAUDE GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 39.

²² Exegese dogmatizante cuja formulação remonta pelo menos a Atanásio de Alexandria, quando elabora o longo *dossier* escriturístico contra ao arianismo.

²³ PAUL RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Hachette – Calmann-Lévy, 1995, pp. 211ss. Cf., ID., *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001; ID., «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)», in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 294.

cristã: a fragilidade. Não é só ao nível do pensamento filosófico que hoje alguns falam da debilidade da razão, ou de *pensiero debole*, como Gianni Vattimo, como se afinal o destino de todo o *logos* fosse tornar-se um *Logos crucificado*, uma *palavra na cruz* dos caminhos, que segue nisto o *esvaziamento* do Verbo. O paradigma da fragilidade é hoje mais amplo e deve ser seriamente assumido ao nível da experiência de fé. Esta será tanto mais credível quanto menos se fechar em fórmulas feitas, passivamente transmitidas e recebidas, com uma inteligibilidade dada à partida, e quanto mais aceitar descer ao vale fértil da experiência humana *in fieri*, muitas vezes taceante, dubitativa. A fórmula, mesmo a fórmula dogmática mais imutável, está sempre ao serviço da Vida e jamais a Vida ao serviço da fórmula. Ela deve permitir a cada momento aferir a fidelidade a uma tradição, sem dúvida, mas também catalisar energias criativas de diferenciação, de inovação, de desenvolvimento das solicitações do real, como aquela hermenéutica conciliar propõe. Caso contrário, a fé religiosa, e a fé cristã em particular, arrisca-se a ficar a falar sozinha, enredada em tautologias ininteligíveis.

Importa sublinhar que «não se trata de adaptar a mensagem cristã ao *ethos* da sociedade moderna sob o signo da permissividade [e do relativismo e do “vale tudo”] e, deste modo, trair o próprio conteúdo do Evangelho»²⁴. Pelo contrário, frise-se que esta é uma atitude muito mais exigente, muito mais atenta à complexidade da existência humana, manifestando para com ela maior finura e cuidado. A parábola dos talentos exprime bem esta dinâmica fiducial de só se poder ter aquilo que nos arriscamos a perder. Com efeito, de um certo ponto de vista, a fé jamais é algo que se tem. Ela não é uma *coisa*, um *objecto* que temos no bolso ou uma espécie de *crédito* numa caderneta que vamos aforrando à espera de cobrar na altura certa; a credibilidade da fé não é da ordem deste crédito. Nesse sentido talvez não devamos nunca dizer que *temos fé*, mas antes que é a fé que nos antecede e nos tem, nos *mantém*, nos *tem na mão*. Importa não esquecer a tradição que sempre afirmou a primazia da fé como um dom de Deus, que nos amou primeiro e teve a iniciativa.

Estamos convictos, por isso, de que a credibilidade da fé passa hoje

²⁴ CLAUDE GEFFRÉ, *Croire et interpreter...*, p. 48.

muito pelo tipo de relação que o crente aceita estabelecer com as interrogações de quem se afirma sinceramente descrente. Se é inegável que muitos sistemas de crença foram, historicamente, espaços identitários e de oclusão, amiúde negadores da diferença e factores de violência, é inegável, pelo menos desde o contexto do pluralismo religioso que o *espírito de Assis* reconheceu, e ainda depois da tragédia do 11 de Setembro, que a crença pode ser hoje um espaço de abertura, de relação e de eclosão de mais sentido²⁵. Um mundo sem fé, aliás, dificilmente concebível e de qualquer modo insuportável, seria um espaço de fechamento ao possível, ao mais sentido. Afirma a *Fides et Ratio*, § 32, que «a crença é muitas vezes mais rica, humanamente, do que a simples evidência, porque inclui a relação interpessoal, pondo em jogo não apenas as capacidades cognoscitivas do próprio sujeito, mas também a sua capacidade mais radical de confiar nas pessoas, iniciando com elas um relacionamento mais estável e íntimo».

A atitude crente mantém na alma o indispensável suplemento de esperança, face ao porvir e ao futuro. E é sobretudo isto que o crente pode testemunhar ao descrente: que a fé tem também um valor heurístico, mantendo o horizonte aberto. O descrente é hoje sobretudo aquele que já não acredita no acreditar²⁶. E não é uma reduplicação ociosa ou sem sentido, esta que fazemos. Qualquer propedêutica da fé tem de trabalhar este domínio: referimo-nos ao extraordinário poder de conhecer que a fé confere. A fé é verdadeiramente um órgão de conhecimento que, todavia, a modernidade sujeitou a sucessivas hipertrofias, até quase o definir²⁷. Este aspecto é de difícil compreensão apenas teórica e quem nunca teve uma experiência espiritual manifesta sempre algumas reticências em relação ao valor cognitivo da fé. Mas, mesmo assim, arriscamo-nos a afirmar que o acto de fé, ainda que na expressão mínima da admissão de uma possibilidade, ou apenas a manifestação implícita de um desejo de acreditar, como que reverte e retroage sobre a compreensão e dá-lhe uma nova luz. Por esta razão,

consideramos que a existência crente está muito mais atenta à infinita pregnância do real e às suas possibilidades; muito mais capaz de lidar com a complexidade, com as situações holísticas, de compreender o não-dito, o que apenas é sugerido, o implícito, o que sempre fica na sombra do que é dito.

A experiência crente aproxima-se assim mais de uma inteligência simbólica que transfigura o real, que lhe dá espessura e o torna significativo, do que de uma inteligência conceptual ou de uma racionalista compreensão da fé que, ilusoriamente, na sua pretensão de lucidez, tende a tornar tudo transparente, claro, evidente, inequívoco, mas de maneira atroz, como se a fé devesse estar numa vitrina e a sua realidade se destinasse a uma exposição²⁸. A *lâmpada que se acende para não ficar debaixo do alqueire* não se destina a estar em uma exposição, mas a testemunhar. Importa sublinhar, a este propósito, que o acto de fé catalisa energias de compreensão que normalmente desconhecemos e não aproveitamos; gera um novo estado de consciência, ao mesmo tempo que remove obstáculos à inteligência associacionista e causal. É por isso que uma atitude racionalista se torna no seu extremo irracional porque tolhe à partida faculdades de compreensão que não podem ser desbloqueadas senão por um acto de confiança. Neste sentido, do ponto de vista da subjectividade crente, não podemos pôr tudo ao mesmo nível: existem de facto estados diferenciados de existência crente que variam de acordo com as metamorfoses da consciência, estados que no seu grau maximal têm um poder quase taumatúrgico: «Em verdade vos digo: se tiverdes fé como um grão de mostarda, diríeis a este monte: “Muda-te daqui para acolá”, e ele há-de mudar-se» (Mt 17,20).

Ainda no âmbito do pluralismo actual, considerando este trabalho de alargamento da consciência crente e da credibilidade da fé, há um debate de horizontes mais amplos do qual os homens de boa vontade são ainda e apenas meros cabouqueiros. É verdade que o cristianismo dialogou com a cultura e a civilização greco-latina, ajudando a fundar a chamada *civilização ocidental*. Mas o que foi uma oportunidade não pode tornar-se uma eterna fatalidade. O Espírito do Pentecostes não falava só hebraico, grego ou latim. Por isso, a credibilidade da fé cristã

²⁵ Cf. as reflexões do Rabbi Jonathan SACKS, *The dignity of Difference. How to avoid the clash of civilizations*, London / New York, Continuum, 2002.

²⁶ Cf. GIANNI VATTIMO, *Acreditar em Acreditar*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.

²⁷ Cf. SERGE BULGAKOV, *La lumière sans declin*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, pp. 48ss.

²⁸ Cf. JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *Voix Nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minit, 1990.

jogar-se-á futuramente num plano mais amplo e mais largo do que o diálogo começado em redor do *lacus romanus*. A racionalidade ocidental foi para o cristianismo uma oportunidade, sem dúvida; um desígnio da providência, pode mesmo sustentar-se. Mas não pode ser um fado tirano ou um destino exclusivo: *faz-te ao largo* é o repto que o espírito lança às Igrejas... O desafio é pensar hoje não só numa escala maior, longe dos triunfalismos de qualquer neo-constantinismo ou neo-*christianitas* que anima alguns revivalismos, e mais longe ainda de qualquer espírito de Cruzada, mas pensar diferentemente. Com efeito, o que está presente na Cruz, no tal *Logos crucificado*, por via da simbólica crucial dos quatro braços ou pontos cardeais que abraçam a terra, e a ligam ao céu pelo eixo vertical, revela-se dinamismo de universalização. Afirma mesmo a *Fides et Ratio*, § 23: «...a sabedoria da cruz supera qualquer limite cultural que se lhe queira impor.»

O apelo inscrito na sua gênese universal – *Ide e proclamai* (Mc 16,15) – impele-o a ter de dialogar, mais cedo ou mais tarde, com as antigas civilizações do Oriente, da Índia, da China, do Japão, com os saberes tradicionais de África, para além de dever continuar a aprofundar as relações com o Islão. Nesse plano, a credibilidade da fé jogar-se-á não só noutra escala, e já não tanto no plano sobredeterminado do diálogo entre a fé e a razão, como aconteceu no Ocidente, até à sua saturação no pensamento moderno e contemporâneo, mas num modelo muito mais poético, relacional, activo. Hoje, como a teologia hermenêutica vem sugerindo, importa alargar o quadro do diálogo da fé não só com outras dimensões da existência humana que o exclusivismo daquela relação ocultou, mas talvez até com outras possibilidades de compreensão do humano e da sua racionalidade.

Na China, a religião cristã foi interdita, por volta de 1720, por causa da questão dos ritos²⁹; na Índia, temos hoje o exemplo luminoso da Madre Teresa de Calcutá, cuja caridade tornou mais crível a experiência cristã do que mil artigos de fé, credível e coerentemente expostos. A credibilidade passa pelo desafio relacional, se a fragilidade da fé que nos transporta e que nós transportamos não nos atemorizar. Com efeito, diz Paulo, na II Carta aos Coríntios (4,7), que levamos a fé em vasos

de barro: «*habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus.*» Dizíamos acima que a credibilidade passa pela aceitação da fragilidade não só do pensamento, mas também da própria fé. Os Evangelhos testemunham que Jesus orava, que interrogava o Pai e que jamais a condição divina foi nele uma trapaça da sua humanidade. A assunção da fragilidade é um desafio que, nós, habituados a triunfar, digerimos mal. O repto da credibilidade passa hoje por assumir uma fé que nem sempre tem a resposta pronta na ponta da língua, que não pôde, não pode, nem quer prever tudo, que não é um trunfo na manga para exhibir quando o jogo está mau, mas que sabe calar-se, ficar em silêncio, aceitando a quota-parte de obscuridade e de mistério que envolve e percorre as nossas existências humanas, crentes ou descrentes³⁰. Por outro lado, precisamente no centro dessa fragilidade, a experiência cristã confessante e mais originária tem símbolos relacionais espantosos, como a Trindade, que, ao contrário do que certo ecumenismo irénico e apressado defendeu e que, por isso, queria pôr a Trindade *na gaveta*, muito podem favorecer o diálogo, como bem viu o Pe. Henri Le Saux³¹.

E, por último, queríamos apresentar o que nos parece ser o critério dos critérios de qualquer experiência crente, ou de qualquer fé, o qual aliás é genuinamente evangélico (Mt 7,16.21): «Pelos seus frutos os conhecereis. Por ventura podem colher-se uvas dos espinheiros ou figos dos abrolhos? [...] Nem todo o que me diz: “Senhor, Senhor!” entrará no reino do Céu, mas sim aquele que faz a vontade de meu Pai»³²

Neste tempo em que a palavra, por força do seu uso e abuso, está descredibilizada, humilhada, ferida³³, a narrativa e o testemunho surgem como lugar decisivo da sua credibilidade e redenção, retomando a mais pura tradição da igreja primitiva: *Vejam como eles se amam!* E no testemunho do amor-*agapé* podemos constatar uma pericorose entre a

²⁹ PAUL RICOEUR, «Religion, athéisme, foi», in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 441ss.

³⁰ *Sagesse hindoue, Mystique chrétienne. Du védanta à la Trinité*, Centurion, Paris, 1966. Cf. Ramond PANIKKAR, *The Trinity and World Religions, Icon-Person-Mystery*, Christian Institut for the Study of Religion and Society, Madras, Bangalore, 1970.

³¹ Mt 7, 16; 21: «*A fructibus eorum cognoscetis eos numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus?*»

³² Cf. JEAN-LOUIS CHRÉTEN, «La parole blessée», in *L'Arche de la parole*, Paris, PUF, 1999, pp. 23-54.

²⁹ Cf. FERNANDO CORREIA DE OLIVEIRA, *500 Anos de Contactos Luso-chineses*, Lisboa, Público/Fundação Oriente, [1998], pp. 85-94.

fides qua e a *fides quae*, que reenviam sempre uma para a outra, e ambas para uma *caritas* em acto como única fonte de credibilidade. Citamos a Carta de Tiago, 2,14-18.26:

«De que aproveita, irmãos, que alguém diga que tem fé, se não tiver obras de fé? Acaso essa fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou uma irmã estiverem nus e precisarem de alimento quotidiano, e um de vós lhe disser: “Ide em paz, tratai de vos aquecer e de matar a fome”, mas não lhe dais o que é necessário ao corpo, de que lhes aproveitará? Assim também a fé: se ela não tiver obras, está completamente morta. Mais ainda: poderá alguém alegar sensatamente: “Tu tens a fé, e eu tenho as obras; mostra-me então a tua fé sem obras, que eu, pelas minhas obras, te mostrarei a minha fé. [...] Assim como um corpo sem alma está morto, assim também a fé, sem obras, está morta.»

Ainda que em nós esta relação activa entre fé e acção seja ainda uma promessa não cumprida, é preciso ler nestas palavras de Tiago uma possibilidade real de que a caridade encarne em vida e em acto, para que a fé, mais do que credível, seja crível e para que a nossa credulidade, como diria Bergson, não nos torne em *máquinas de fazer deuses*³⁴.

Ponto III – A credibilidade da *fides quae*

A propósito da credibilidade da *fides quae* – i.e., a respeito dos conteúdos doutrinários que uma dada religião propõe para ser acreditados – não se pode iludir aqui algumas dificuldades de monta. Podemos começar por dizer que, enquanto que ao nível da *fides qua*, i.e., da dimensão subjectiva da crença, há uma pertinência fenomenológica na passagem do domínio natural ao domínio da fé religiosa, o mesmo já não se verifica ao nível da *fides quae* pelo facto de a natureza do que é afirmado ser radicalmente diferente num e noutra caso: no primeiro, totalmente acessível à razão, no segundo, só parcialmente acessível, re-

³⁴ HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1948, p. 220: «Mais voyons de plus près pourquoi cette faculté fabulatrice impose ses inventions avec une force exceptionnelle quand elle s'exerce dans le domaine religieux. Elle est là chez elle, sans aucun doute; elle est faite pour fabriquer des esprits et des dieux.»

velando-se aí um núcleo que jamais se deixa esgotar racionalmente. Assim, para determinar a credibilidade de uma *fides quae*, face a outras propostas religiosas, o critério terá mais de negativo do que de positivo. Concretizando o problema: o que é que poderia permitir credibilizar diferentemente, v.g., o *credo* cristão, o *sh'ma* judaico, ou a *submissão* muçulmana, apenas para dar estes exemplos conhecidos? Sem dúvida que, em todos estes exemplos, existem denominadores comuns, existem textos sujeitos a uma tradição exegética que, em maior ou menor grau, procura esclarecê-los racionalmente; existem acontecimentos históricos e testemunhos deles; existem narrativas de acontecimentos maravilhosos, miraculosos, taumatúrgicos; há conhecimento histórico dos contextos e das formulações doutrinárias; há, em maior ou menor grau, pensamento filosófico e teológico que visa esclarecer e aprofundar o significado desta ou daquela proposição. Enfim, temos um quadro que distingue as religiões, com base histórica sustentável, daqueles fenómenos puramente inventados, fruto das fantasias e dos sonhos visionários, sem qualquer referência histórica.

Mas, apesar destas distinções fundamentais, quando queremos fundamentar a credibilidade de cada uma delas, andamos sempre na periferia da questão, porque o problema coloca-se sempre ao nível da significação mais profunda, do sentido soteriológico de tais acontecimentos, só dado precisamente adentro da confissão de fé. Enfim, ao nível da «verdade» das religiões, temos aqui um círculo complexo entre escritura, acontecimentos e fé, talvez porque a «verdade» destes fenómenos não deva nem possa ser colocada do ponto de vista de uma crítica do conhecimento, de uma epistemologia exterior, cujos critérios fossem pedidos de empréstimo aos da verificação das ciências ou mesmo à historiografia, mas antes ser entendida no sentido de uma *revelação* de possibilidades ao homem, que para isso utiliza símbolos, parábolas, narrativas, preceitos, etc., enfim, recorre a todos os géneros de linguagem humana, mormente à linguagem natural que é o repositório comum de todas as experiências antropológicas fundamentais.

Dando um exemplo: sabemos hoje que a narrativa de origem, presente no livro do Génesis, não é histórica³⁵. Mas poderíamos nós dizer,

³⁵ Cf. ARMINDO VAZ, *A Visão das Origens em Génesis 2,4b – 3,24*, Didaskalia/Carmelo, Lisboa, 1996.

do mesmo modo e com a mesma facilidade, que não é *real*? Poderíamos nós dizer que ela, longe de qualquer mítica ingenuidade, não traduz uma consciência extremamente apurada sobre a condição humana? Poderíamos nós sustentar que ela não nos faz penetrar mais no enigma da existência humana do que quantas obras de paleoantropologia ou de história?³⁶ Não é verdade que esse é um daqueles textos *imemoriais*³⁷ que nos olham e nos lêem antes de os lermos?

Mas apesar destas dificuldades e fragilidades, não queremos deixar de traçar um percurso possível para a credibilização da *fides quae*. Tal como no primeiro caso, começamos por esboçar a posição agostiniana, para depois a alargar ao ponto de vista da sua formulação substantiva.

No *Sermão* 43, Agostinho sintetiza ao seu jeito judiciário a passagem do domínio da *fides qua* para o domínio da *fides quae*. Dêmos-lhe então a palavra:

«Todo o homem quer entender; não existe ninguém que não o queira. Mas nem todos querem crer. Diz-me então alguém: “Entenda eu e acreditarei.” Respondo-lhe: “Crê e entenderás.” Tendo, assim, surgido entre nós uma espécie de controvérsia a este respeito (...), levemos o pleito ao juiz. Concede-me que na controvérsia o juiz seja o profeta (...): “Se não acreditardes não compreenderéis” (*Nisi credideritis non intellegitis*), (cf. Is 7,9). [Todavia] aquele suposto adversário (...) não emite palavras vazias de sentido quando diz: “Entenda eu e acreditarei”. (...) De certo modo é verdade o que ele diz. Mas também o é o que eu digo, com o profeta: “antes crê para entenderes.” Ambos dizemos a verdade; ponhamo-nos então de acordo. Por conseguinte, entende para crer, crê para entender (*intellege, ut credas; crede, ut intellegas*). Vou dizer-vos em poucas palavras como devemos compreender isto sem nenhuma controvérsia: entende para crer na minha palavra; crê para entender a palavra de Deus (*intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei*).»³⁸

É justamente famosa esta passagem. Vemos que o Agostinho procura aqui uma instância onde a compreensão, em geral, e o acreditar na

Palavra de Deus, em particular, não litiguem, porque ele intuiu que a *credibilidade da fé* reside numa leitura mais profunda do profeta Isaías, e não numa leitura superficial e linear que coloca antecipadamente a fé como condição exclusiva e *sine qua non* da compreensão.

Aliás, o Apóstolo Paulo, na Carta aos Romanos (10,14), perguntava-se aparentemente ao arrepio do Profeta: «Como hão-de invocar aquele em quem não acreditaram? E como hão-de acreditar naquele de quem não ouviram falar? E como hão-de ouvir falar, sem alguém que o anuncie?» Nesta passagem, Paulo dá como suposto que, em primeiro lugar, está o anúncio e a sua compreensão e só depois pode vir a fé. Estará a Escritura em contradição consigo mesma? «*Jamais*», diz Agostinho. O «*escuta o anúncio para que acredites*» do Apóstolo é o horizonte antropológico da compreensão em geral (a linguagem, o contexto, etc.), que se torna indispensável à pregação, pois é a base mínima para que os interlocutores se possam entender. A revelação supõe sempre uma condição antropológica capaz de acolher o *kerigma*. É neste sentido que, em nosso entender, Agostinho interpreta o «*nisi credideritis non intellegitis*» do profeta, e não como se ele defendesse que a fé precisa de uma espécie de vazio antropológico e racional inicial para se afirmar como fé, quase a pisar a linha do fideísmo irracionalista, que fez história desde Taciano a Karl Barth, depois filosoficamente canonizada em Heidegger³⁹.

Ora, ao nível do «*compreende para que acredites*» é necessário examinar racionalmente as garantias do testemunho para ver se é credível. Este cometimento ao exercício racional antecede e prepara o acto da fé, cujo conteúdo material a razão não consegue compreender completamente, v.g., na afirmação «Jesus Cristo é o Filho de Deus». Por esta razão, isto é, pelo facto de se compreender apenas em parte, mas não tudo, segue-se o «*crê para compreenderes*». Avança-se assim num movimento recíproco e espiralado de mútua potenciação.

Donde, conclui Agostinho, que a fé preceda a razão seja uma ordem perfeitamente razoável. «*Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter iussum est*» (*Epistula* 120,2). O que é que nesta fórmula vem em primeiro lugar: a fé ou a razão? É indecível, porque a pergunta está mal formulada. Aquela fórmula provocatória e paradoxal impede que o

³⁶ Cf. PAUL RICOEUR, «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)», pp. 301ss.

³⁷ Vide JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, Paris, PUF, 1999.

³⁸ *Sermo* 43, *passim*.

³⁹ Cf. JEAN-LUC MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982, pp. 91ss.

relacionamento entre a fé e a razão seja colocado em termos de simples precedência cronológica de uma sobre a outra, dos conteúdos objetivos sobre a atitude crente, e vice-versa, esquema que cai sempre numa regressão *ad infinitum*. À relação entre fé e razão só se acede por um exercício de diferenciação, por uma pericorose infinitamente mais complexa. Por isso, já em ambiente propriamente de *fides quae*, i.e., na compreensão dos conteúdos doutrinários, Agostinho retoma a fórmula inicial – *intellege ut credas* – insistindo na possibilidade de a inteligência se poder continuar a exercer já adentro da mesma fé.

Exemplifiquemos de novo com a afirmação de fé acima referida: «Creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus.» Compreendo logicamente este enunciado, no qual se predica «b de a», isto é, onde o predicado 'b' «filho de Deus» é atribuído a um sujeito 'a' «Jesus Cristo» através da cópula verbal 'é'. Sei por testemunhos em que acredito, e que chegaram até mim, que Jesus Cristo existiu, que disse determinadas palavras e realizou determinados gestos, que morreu e ressuscitou conforme testemunharam os discípulos; sei o que é ser filho de alguém; tenho uma ideia aproximada, ainda que imperfeita, do que significa ser «Deus»; etc. Posso, além do mais, averiguar da credibilidade dos testemunhos; posso interrogar-me sobre se alguém já tinha alguma vez feito antes o que ele disse e realizou – a sua mensagem e os seus milagres; posso comparar a ideia que tenho de homem para ver de que modo nele é confirmada ou excedida; posso perguntar porque razão o centurião romano terá concluído que «este era verdadeiramente o Filho de Deus», etc. Posso ir mesmo mais além e perguntar se, e como, Deus pode ou não ter um filho⁴⁰, etc. Em suma: *posso acreditar*⁴¹. «*Fides quaerit, intellectus inuenit*» (a fé procura, a inteligência encontra)⁴².

Certamente que daqui não resultará uma conclusão lógica como se fosse retirada a partir de duas ou mais premissas, à maneira de um silogismo/epiquerema. A este nível, inteligência *encontra que não encontra*

completamente⁴³. Mas funda-se uma determinada razoabilidade. E manifesta-se que a revelação, mesmo nas suas expressões mais inesperadas, não é um obstáculo à razão, mas, ao invés, uma oportunidade e um convite. Isto significa que a revelação não é só revelação de uma realidade transcendente, de uma verdade eterna e acabada de que o homem teria de se apropriar sem mais, mas antes a revelação de possibilidades para a existência humana. Se, depois disto, ainda quiséssemos ver como é que Agostinho desenvolve este programa do *intellectus fidei* e se aplica no intento de dar credibilidade à fé, i.e., à *fides quae*, desde a existência de Deus, à Encarnação, à Trindade, etc., teríamos de percorrer toda a sua imensa obra.

Mas, ainda em termos de grandes princípios, devemos acrescentar que, se no plano natural, a razão tende a crescer e a fé a diminuir – o que vamos sabendo diminui o universo do acreditável –, no plano da *fides quae* religiosa a razão não esgota o que há a compreender em virtude da excedência da mensagem que é proposta. A razão aumenta na proporção em que aprofunda o que a fé lhe propõe e a fé (*fides qua*), i.e., a disposição para crer, fortalece-se à medida que a razão traz mais motivos para continuar a acreditar. E também, neste domínio, dá-se uma potenciação cada vez maior que só culminará na visão *face a face*, onde tanto a fé como a razão desaparecerão para dar lugar ao amor contemplativo. Até lá *videmus per speculum et in aenigmate* e, enquanto vivermos, a *fides quae* nunca poderá ser esgotada. Por isso, agora, uma não diminui para outra aumentar, mas crescem ambas.

Este esquema que expusemos pode parecer-nos, *prima facie*, datado, demasiado escolar, dependente de uma certa concepção de racionalidade e de um modelo demasiado retórico de linguagem, o que não deixa de ser verdade até certo ponto. Mas cremos que, por detrás deste tipo de argumentação, se esconde uma experiência verdadeira e profunda, que é a descoberta de algo sempre excedente na existência crente, uma espécie de intuição de um horizonte infinito, sempre aberto à novidade, ainda que na fórmula mil vezes repetida.

Esta é, grosso modo, a linha geral da resposta agostiniana e, apesar de traduzir fundamentalmente o percurso da sua exegese e da sua pro-

⁴³ *De Trinitate*, 9, 1, 1: «*Adhuc enim quaerimus... Sic ergo quaeramus tanquam inuenturi, et sic inueniamus tamquam quaesituri.*»

⁴⁰ Vide BERNARD SESBOÜÉ, BERNARD MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IV^e siècle*, Paris, Cerf, 1993.

⁴¹ No pensamento fenomenológico e ético contemporâneos, o «*eu posso*» surge como a dimensão mais radicalmente transcendental no humano (v.g., Michel Henry, Paul Ricoeur), ainda que o *acto de fé* cristã suponha, mas nunca se esgote, neste *posso*, porque o *initium fidei* parte de Deus.

⁴² *De Trinitate*, 15, 2.

MODELOS DE TRANSMISSÃO DA FÉ NA BÍBLIA

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

gressão na compreensão da fé, revela-se bastante análoga a um modelo noético de verdade, ainda que a escapar para a sua consumação escatológica, perfeitamente consonante, aliás, com a definição de fé da Carta aos Hebreus (11,1): «A fé é garantia das coisas que se esperam e certeza daquelas que não se vêem.» Importa, contudo, como contraponto, meditar bem nas palavras de J.-L. Marion: «A fé, longe de destruir as questões pela prolepse imbecil de uma certeza bruta (como muitos, e não dos menores, imaginam) pode abrir para certos abismos que nem sequer toda a meditação *do mundo* poderia entrever»⁴⁴.

Assim, apesar da validade actual da fenomenologia da existência crente, feita por Agostinho, estamos em crer que neste segundo aspecto, i.e., no tentar esclarecer racionalmente os conteúdos da revelação, o nosso tempo terá algumas dificuldades em segui-lo. A encíclica papal *Fides et Ratio* e os princípios que a enformam, nomeadamente a hipervalorização da relação razão e fé e uma certa concepção de verdade ainda como *adequatio* podem ser vistos, a este respeito, como um exercício elucidativo relativamente às possibilidades e às dificuldades de esclarecimento e de fundamentação racionais da fé. Talvez porque, como dissemos acima, haja um círculo virtuoso entre a *fé em que* acreditamos e a *fé com que* acreditamos, remetendo ambas para a linguagem do testemunho e da caridade em acto: «*vejam como eles se amam.*» Poderemos ir muito além disto?

Ao fazermos um acto reflexo sobre a nossa fé, aquilo que acreditamos apresenta-se-nos como revelação divina, mas sempre como revelação transmitida: chega até nós, mediada pela tradição bíblica e na tradição oral. E o sinal mais notório dessa referência é a transmissão inalterável das Sagradas Escrituras dentro da comunidade que crê serem inspiradas pelo Espírito de Deus. Nessa cadeia de tradição, a pessoa de Jesus Cristo e o que está historicamente vinculado a ele situa-se no coração daquilo que a fé da Igreja é e transmite.

A *transmissão* da fé é correlativa a *recepção* da mesma fé numa comunidade crente, que nesse movimento de «doação e aceitação» assegura uma identidade à comunidade, a une e a dirige por dentro, no decorrer do tempo, em vista do grande objectivo: a comunhão com Deus («o que nós vimos e ouvimos, isso vos anunciamos, para que também vós estejais em comunhão connosco. E nós estamos em comunhão com o Pai e com seu Filho, Jesus Cristo», 1 Jo 1,3).

O Concílio Vaticano II supõe essa dinâmica, ao descrever a transmissão da revelação divina:

«Deus quis que o que tinha revelado para a salvação de todos os povos se conservasse para sempre íntegro e fosse *transmitido* ao longo de todos os tempos. Por isso, Cristo... mandou aos apóstolos *pregar* a todo o mundo o evangelho... Este mandato cumpriu-se fielmente, pois os apóstolos *transmitiram* por palavras o que tinham aprendido das obras e palavras de Cristo... Os mesmos apóstolos e outros da sua geração *puseram por escrito* a mensagem da salvação... A pregação apostólica, expressa de modo especial nos livros sagrados, deve conservar-se por

⁴⁴ *Dieu sans l'être*, p. 107.